



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

La concepción republicana de la libertad

Autor

Adrián Herranz Herrer

Director

José Luis López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras
2017

Repositorio de la Universidad de Zaragoza – Zaguan
<http://zaguan.unizar.es>

La concepción republicana de la libertad

Resumen:

El presente trabajo pretende exponer y contrastar dos concepciones de la libertad que están en conflicto en la filosofía política: la *liberal* y la *republicana*. Comenzaremos presentando la primera de ellas, para posteriormente ver que, en comparación, la segunda tiene unas bases conceptuales más sólidas. Esto permite a la concepción republicana tanto hacer descripciones más informativas de la vida política y social, como responder adecuadamente a algunos requisitos normativos similares a los de los liberales. Además de éste choque teórico, otro objetivo principal del trabajo es presentar de manera sintética los componentes del marco teórico republicano, en el que la libertad, entendida como ausencia de dominación, está entrelazada con el autogobierno de la República. Para ello elucidaremos lo que supone tener una existencia social autónoma, no dominada, y cómo la misma se conecta con la constitución de la comunidad política.

Palabras clave: Republicanismo, libertad, dominación, filosofía política, liberalismo, propiedad

Índice

PARTE I

| | |
|---|---|
| 1. Introducción..... | 4 |
| 2. La contraposición liberal entre libertad negativa y positiva..... | 5 |
| 3. La existencia social y las limitaciones de la concepción liberal de la libertad..... | 7 |

PARTE II

| | |
|---|----|
| 4. La concepción republicana de la libertad..... | 11 |
| 4.1. La concepción clásica de la libertad como ausencia de dominación..... | 13 |
| 4.2. La existencia social autónoma como condición de la libertad republicana..... | 17 |
| 4.3. La parigualdad ciudadana como ideal regulativo..... | 24 |
| 5. Conclusiones: La libertad republicana frente al liberalismo | 29 |
| Bibliografía..... | 31 |

1. Introducción

Existen ciertas palabras sobrecargadas semánticamente. Estos términos resultan elusivos y oscuros, difíciles de determinar, aunque juegan un papel importante en determinados dominios de la experiencia humana. Los significados que se les atribuyen construyen aspiraciones fundamentales en tales dominios y son a su vez objeto de discusión. La “libertad” es una de esas palabras. Su discusión en filosofía política pretende captar analíticamente qué rasgos resultan definitorios de la misma, de modo que a su vez ello sea iluminador para orientar la acción y evaluación políticas.

El debate ha estado marcado por la suposición de algunos autores de que en la modernidad hemos alcanzado una perspectiva distinta sobre la libertad y que por tanto tenemos un concepto distintivamente moderno de la misma: una concepción liberal de la libertad. El siguiente apartado presenta brevemente tal posición, que puede remitirse a la distinción de Benjamin Constant entre una supuesta libertad de los antiguos frente a la de los modernos [1819], reformulada en el famoso ensayo de Isaiah Berlin “Dos conceptos de libertad” [1958] como una distinción entre un concepto positivo (libertad-para) y otro negativo-liberal (libertad-de). Argumentaremos que la concepción liberal resulta inadecuada porque contiene ciertas inconsistencias y una indefinición que la hace muy poco informativa de la vida política y social. En lo que sigue defenderemos que tal distinción es además una caracterización falsa en términos historiográficos, mostrando lo que verdaderamente nos enseñan las raíces antiguas del concepto de libertad.

El grueso de nuestro trabajo (apartado cuatro) se destinará a analizar la concepción republicana y a mostrar que supera las aporías que achacamos a los liberales. La libertad republicana no se acoge a la distinción mencionada entre un concepto puramente negativo y otro puramente positivo, definiéndose como la ausencia de dominación. Desde esa perspectiva es ineludible acudir a las diferentes situaciones en las que los agentes interactúan, para valorar si las oportunidades de las que disfrutan les hacen estar unos al arbitrio de otros. El análisis de la dominación, que les distingue de los liberales, resulta central para los republicanos y les hace focalizar dos factores fundamentales: las condiciones materiales de la libertad y las condiciones de la comunidad política que organiza la vida social. La concepción republicana puede configurar así un modo completo de analizar la libertad a través de la política, partiendo de la configuración del sistema de propiedad y de la noción central de ciudadanía. Mientras los republicanos aluden de manera necesaria y pormenorizada a la constitución de la comunidad política, los liberales desligan la libertad de la comunidad, en el sentido de que la libertad es entendida como un aspecto “privado” del individuo y no como un aspecto propiamente civil, esto es, de pertenencia a una comunidad de ciudadanos pariguales.

En términos normativos veremos que tanto liberales como republicanos toman la idea de

autonomía para definir el contenido de la libertad, sacando no obstante consecuencias muy distintas. En conexión con nuestra exposición de la libertad como ausencia de dominación, argumentaremos que la diferencia que está a la base de la discrepancia es una muy distinta concepción de la agencia humana en ambas tradiciones de pensamiento. Para los republicanos uno no puede ser libre si en su existencia social depende unilateralmente de terceros, mientras que para los liberales basta un “dejar hacer” para definir al individuo humano como autónomo, y por tanto, libre.

2. La contraposición liberal entre libertad negativa y positiva

El ensayo de Berlin que hemos mencionado pretende analizar las dos formas coherentes en que según él puede concebirse la libertad (estamos hablando específicamente de conceptos ético-políticos y no de conceptos metafísicos como el “libre albedrío”), para lo cual intenta desbrozar dos aspectos a primera vista intuitivos del concepto, como es la diferencia entre estar libre *de* obstáculos y el ser libre *para* realizar ciertas acciones específicas. Según Berlin el primer concepto, de libertad *negativa*, remite al ámbito de actividad que está a discreción del sujeto por hallarse ausente de coacción, mientras que el segundo concepto, de libertad *positiva*, refiere a la forma de gobierno de las acciones, más específicamente, a si las acciones responden a un control consciente del agente dirigido hacia el cumplimiento de una meta de autorrealización.

“La libertad negativa es libertad *frente* a la constricción, la libertad positiva es libertad *para* seguir un cierto tipo de vida” (Skinner 2005: 21). Entendida negativamente, “significa estar libre *de* (...) La defensa de la libertad consiste en el fin «negativo» de prevenir la interferencia de los demás” (Berlin: 196-197). El concepto negativo puede dividirse analíticamente como una relación entre tres partes, “1) un agente, 2) obstáculos o costos de alguna especie y 3) algunos objetivos del agente” (Hausman y McPherson: 196), así la falta de libertad se caracterizaría identificando una intromisión ajena y coactiva en el ámbito de acción del individuo. La violencia y las amenazas creíbles supondrían interferencias, de modo que ser libre significaría verse despejado de tales contingencias. “Aquellos que creen que la libertad no es otra cosa que la ausencia de interferencia defienden la concepción de que la voluntad es autónoma siempre que no sea amenazada o coaccionada” (Skinner *Id.* 47), defienden que la no interferencia deja a cada cual con *sus* elecciones soberanas. De otra parte Berlin caracteriza a la *libertad positiva* como una forma de autorrealización, entendiendo que el sujeto actúa tendente a cierto objetivo específico, realizándose según el ideal de sí mismo. “Requiere más que la ausencia de interferencia, más que ser meramente dejado en paz por los demás” (Pettit 1999: 35), supone un ideal sustantivo que delimita el contenido de la libertad al establecer la persecución de una cierta meta prefijada, de modo que las acciones

que se alejen del ideal propuesto se consideran no-libres. En comparación, el concepto positivo parece requerir una exigente sumisión a una doctrina, mientras que el ideal negativo, el que defienden los liberales como Berlin, se presenta como un modesto *laissez-faire* a los individuos.

Siguiendo la línea del concepto negativo, Hayek dice que la libertad “presupone que el individuo tenga cierta esfera de actividad privada asegurada; que en su ambiente exista cierto conjunto de circunstancias en las que los otros no pueden interferir” (64), pues ello hace que sea su voluntad y no la de otros la que cuente para determinar su curso de acción. El concepto negativo carga entonces las tintas en la individualidad, y, de ahí, la necesidad de su protección con derechos igualmente individuales. Podemos relacionar la libertad negativa con la idea de *isonomía*, de igualdad ante la ley a partir de derechos que delimitan el ámbito protegido para las elecciones. Este mismo sentido negativo es usado en el análisis de Nozick (1988), que concibe los derechos como una barrera absoluta frente a las intromisiones ajenas:

Los derechos de los demás determinan las restricciones de nuestras acciones. (...) Las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o usados, sin su consentimiento, para alcanzar otros fines (...) el que alguien no proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por *sí mismo* sus derechos (42-43).

En definitiva, para el concepto negativo lo importante no son las elecciones que se hagan, sino que nuestra actividad no sea interferida coactivamente, mientras que el concepto positivo apunta a realizar un tipo específico de elecciones. La motivación explícita del ensayo de Berlin, escrito en medio de la Guerra Fría, es delimitar una concepción de la libertad frente al racionalismo ilustrado y las doctrinas que promueven grandes cambios sociales emancipadores, ya que concebía el concepto negativo como el único que captura la defensa incondicional del ámbito individual y permite el pluralismo axiológico. Califica de manera muy distinta “la doctrina positiva de la liberación por la razón” al considerar que “sus formas socializadas, aunque sean muy dispares y opuestas, están en el corazón mismo de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días” (215). El concepto negativo supuestamente defendería la libertad personal mientras que la concepción positiva, al definir el objeto de la libertad con algún fin o fines específicos, daría pie a planes de acción desde el poder político, que podría imponer a los individuos su concepción del bien en nombre de intereses superiores.

La distinción positiva/negativa de Berlin se corresponde respectivamente con la libertad de los antiguos y la de los modernos de Constant. Ambos sustentan una partición dual en la comprensión de la libertad. En el caso del teórico francés se resalta de manera drástica el cambio en

la consideración de las esferas *pública* y *privada*. Los antiguos habrían sido ciudadanos totalmente inmersos en la primera, descuidando completamente la segunda, mientras los modernos habrían descubierto el placer por los negocios particulares, fuertemente asociado al desarrollo del comercio, exigiendo poco más que la no interferencia en cuanto a la esfera pública. Para Constant, los antiguos

admitían como compatible con esta libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad del conjunto (...) el individuo habitualmente casi soberano en los asuntos públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas (...) Entre los modernos, al contrario, el individuo, independiente en la vida privada, es, aun en los Estados más libres, sólo soberano en apariencia. [Los antiguos no eran sino] máquinas cuyos resortes y engranajes eran regulados por la ley. [En las naciones modernas] cada individuo ocupado de sus negocios y empresas, de los goces que obtiene o espera, no quiere ser distraído sino momentáneamente y lo menos posible. El comercio inspira a los hombres un vivo amor por la independencia individual. El comercio subviene sus necesidades, satisface sus deseos, sin la intervención de la autoridad. Esta intervención es casi siempre, y no sé por qué digo casi, un desarreglo y una molestia (260-266).

Para los modernos no habría sitio para una libertad concebida como participación en el poder colectivo y sin embargo la ganada independencia privada lo compensaría de sobras. Razón por la cual los individuos reclamarían de los poderes públicos la “seguridad en los goces privados” (269). Igual que Berlín argumentó tras la estela de sus enseñanzas, Constant apuntó que pretender más que eso respecto del poder político aportaba pretextos para la tiranía. Ambos, lo mismo que Hayek o Bentham, abrazaron la concepción negativa, que escindía la libertad de otros valores, como los de la famosa tríada de la Revolución Francesa, y la hacían residir en el ámbito estrictamente privado del individuo.

3. La existencia social y las limitaciones de la concepción liberal de la libertad

Antes de proceder al análisis de un concepto normativo como el que nos ocupa, tenemos que constatar un supuesto trivial, que es nuestra *existencia social*, dado que la mayor parte del tiempo nuestras elecciones e interacciones están insertas en relaciones sociales, aquellas situaciones en las cuales las acciones de los individuos están orientadas por las expectativas sobre las acciones de demás (Lovett: caps.2-3). Necesitamos un filtro informativo que nos diga cómo analizar la existencia social, pudiendo seleccionar y categorizar diferentes estados posibles de la organización social, según las bases normativas de las que partimos (Domènech 1998). Siguiendo la idea de libertad negativa que reclaman los liberales, nuestro filtro serían las interferencias entre los agentes. Por tanto, como herramienta de análisis, podríamos partir del conjunto agregado de interferencias,

de modo que una sociedad con un conjunto agregado menor que otra se consideraría más libre. En contra de los autores liberales lo que defendemos en este apartado es que tal concepción de la libertad no es informativa, porque no puede discriminar adecuadamente entre muy diversos tipos de interferencias, y no es consistente, porque su aplicación a la existencia social no puede realizarse sin remanentes “positivos”.

Si decimos que un determinado sujeto *X* tiene un derecho subjetivo *D*, esto es, un ámbito de acción protegido para *su* decisión, lo que estamos diciendo es que tiene una potestad efectiva respecto a individuos o cosas que es oponible *frente* a otros. Dicho más claramente, si pretendemos que alguien sea libre negativamente, estamos asumiendo correlativamente que tiene la capacidad efectiva de restringir las acciones de los demás, que estarían obligados a respetar esa libertad *D* de *X*. Por esa razón Ernst Tugendhat expone que “según consideremos la obligación desde la perspectiva del que la ha contraído, o desde la de quien tiene derecho, se produce una relación especular invertida” (1997: 327). Como bien apuntan Gerald Cohen o Tugendhat, la tradición histórica liberal, a la que se adhieren Constant y Berlin, en buena medida concibió los derechos en tanto que derechos de defensa frente a los ataques del Estado, de ahí el énfasis en lo “negativo” de los derechos que se pretenden proteger. Sin embargo, parecen asumir una suerte de miopía por la cual las únicas interferencias que se hacen visibles provienen del Estado. Por ejemplo, cuando realiza ciertas intervenciones con programas de gasto social, que, entre otras cosas, requieren de un sistema fiscal que afecta a la propiedad privada. La miopía liberal consiste en obviar la naturaleza de “relación especular” que tienen los derechos individuales respecto de las obligaciones que confieren *frente* al resto. Siguiendo el ejemplo que propone Cohen, “la distribución de los bienes tan sólo *es* una distribución de derechos [a] interferir. Si *A* es dueño de *P* y *B* no lo es, entonces *A* puede usar *P* sin interferencia alguna y *B* tendrá que padecer, según la normativa, una interferencia si intenta usar *P*” (129-130), lo cual, monta tanto como decir que “la propiedad privada es en buena medida un modo particular de distribuir libertad y falta de libertad [, que] la falta de dinero es estar sujeto a la interferencia” (130-131).

Empezamos asumiendo como punto de partida la no-interferencia, y acabamos en la capacidad de interferir en los otros, punto este, en el cual es procedente considerar lo siguiente: “En una sociedad en que impera el orden jurídico, el bloqueo que interponga cualquier persona sólo tendrá éxito si el Estado está dispuesto a apoyarlo” (*Ib.* 134). Por tanto, asumimos una configuración institucional que soporta el reparto de la propiedad. Asumimos que “la imposición de los derechos de propiedad privada depende de la existencia de poderes estatales y de sistemas jurídico-legales (usualmente acoplados con los de recaudación impositiva en forma monetaria) que codifican, definen y hacen valer las obligaciones contractuales que corresponden al derecho de propiedad

privada y a los derechos de los sujetos jurídicos individuales” (Harvey: 55). Tanto el gasto social, como el derecho individual a la posesión o propiedad de ciertos bienes, suponen diferentes tipos de interferencias positivas, articuladas a partir de un complejo institucional. Así la propiedad es una forma de estructurar el acceso a los recursos que no tiene un estado previo ainstitucional. Los individuos disfrutan de ausencia de constricciones lo mismo que de potestades y recursos que les facultan positivamente para realizar sus cursos de acción y planes de vida. Partiendo de la libertad negativa tenemos resultados inconsistentes con la propia definición berliniana, lo cual muestra un defecto de forma.

La existencia social supone un entramado de normas que son al mismo tiempo restricciones y habilitaciones, relativas al poder social de los agentes, de ahí que ser “libre de” únicamente pueda constituir un momento parcial en la vida de un agente. Ergo un concepto de la libertad que no refleje el carácter necesariamente institucional de la existencia social, no puede ser un concepto político (si acaso uno metafísico, o psicológico). Si la existencia social está mediatizada fundamentalmente por una comunidad de individuos que establece normas compartidas, no podemos describir de manera completa y significativa las acciones individuales sin referencia a esa comunidad y a esas normas. Por tanto, si se consideran como válidas únicamente aquellas decisiones en las que se elige un curso de acción que vincula individualmente, como si de un consumidor se tratase, no se ve cómo llegar a problemas netamente políticos, dado que por definición los problemas políticos vinculan a un conjunto de individuos a partir de decisiones de alcance colectivo. Son *propiedades emergentes* al nivel de la comunidad política, es decir, no es posible que afecten a la vida de una persona sin afectar simultáneamente a la de otros, haciendo que sus intereses sean inevitablemente interdependientes. Por eso, como argumenta Elster (2007), la *polis* (vinculación colectiva) supone una tipología diferente a la del mercado (vinculación individual), no es reductible a ella ni si quiera en principio, y, en todo caso, las relaciones mercantiles son cobijadas y encuentran su condición de posibilidad en la *polis*.

Siguiendo estas líneas resulta claro que un concepto adecuado de libertad debe mostrar las interdependencias entre los agentes en su existencia social, lo cual obliga a buscar un *concepto institucional* de la libertad. Un concepto que nos informe de la libertad tal y como ésta depende de la *polis*. Además, cabe preguntarse exactamente si todas las interferencias se computan como idénticas en peso y consideración ¿suponen lo mismo las interferencias que los Estados realizan para establecer sistemas públicos de salud, que la interferencia arbitraria de un déspota? Si no tenemos criterios ulteriores para discriminar diferentes formas de interferencia, parece que nuestro criterio de libertad está seriamente dañado en lo que a su informatividad respecta. Como presentaremos en lo que sigue, hay un modo cabal de contestar a las aporías de la concepción liberal

de la libertad. El pensamiento republicano nunca escindió entre libertad negativa y positiva, porque ni siquiera definió la libertad a partir del concepto de interferencia, así como tampoco escindió entre componentes antiguos (asociados a la vida política, pública) y componentes modernos (asociados a la vida privada), sino que integró ambos componentes en una exposición unitaria.

4. La concepción republicana de la libertad

De lo visto en el apartado anterior se sigue que, más allá de la validez psicológica intuitiva que tengan los dos conceptos de Berlin, una aplicación mínimamente institucional de la noción de libertad rebasa completamente la pretensión de asentar compartimentos estancos para una noción negativa y otra positiva. Veremos ahora la alternativa que el republicanismo ofrece a la cuestión, para lo cual nos remitiremos a referencias históricas en vistas a articular analíticamente la argumentación. El republicanismo es una tradición intelectual heterogénea, que no comparte un cuerpo de elementos sustantivos en su filosofía política y se expande históricamente a lo largo de diferentes contextos y periodos. Por ello resulta de difícil encuadre. Pero sí que se caracteriza por ciertos rasgos metodológicos compartidos que teorizan la vida socio-política de una forma distintiva, eminentemente frente a la influencia del utilitarismo y la ciencia social neoclásica. Es una tradición reconocida por haber recogido la herencia del pensamiento político de la democracia atica y la República romana, que pasa a la modernidad con las repúblicas renacentistas italianas, notoriamente a partir de los textos de Maquiavelo, influyendo después en las grandes revoluciones modernas, la Revolución Inglesa, la Americana y la Francesa, y en grandes políticos y filósofos como Harrington, Rousseau, Jefferson, Paine, Robespierre, Kant o Marx. Por tanto, en una nómina tan amplia y dispar de autores, que no se califica por el régimen de gobierno propuesto ni por apuestas institucionales específicas, la definición de “republicanismo” refiere al uso común de algunas categorías analíticas y marcos metodológicos para entender la política, a saber: 1) la importancia de los aspectos motivacionales de los individuos en la vida política, de la virtud cívica y la participación ciudadana activa; 2) la comprensión de la vida social desde un punto de vista institucional, entendiendo además que la misma está regimentada y escindida en intereses pugnaces y clases sociales (provocando en muchos casos el indexamiento histórico-contingente de los problemas normativos), y, sobre todo; 3) se distingue por la centralidad normativa y analítica que confiere al concepto republicano de libertad. En este trabajo orillaremos en gran medida las consideraciones sobre la virtud cívica y las concepciones del gobierno o la ley republicanas, centrándonos en su concepto de libertad.

La longeva tradición histórica del republicanismo es ajena a la contraposición dual de los conceptos de libertad de los liberales. La libertad es la ausencia de dominación. Caracterizan la *libertad* como la disposición de una *existencia social autónoma* institucionalmente configurada, en la que el estatus cívico conlleva la parigualdad con el resto de ciudadanos libres a partir de la actividad de la República (Bertomeu y Domènech 2005: 68-69). El republicanismo concibe que la vida social está trenzada de relaciones de dominación que constituyen falta de libertad, razón por la cual la libertad republicana pretende captar las relaciones estructurales de interdependencia que se

generan entre individuos, dispuestos de forma diferencial en un entramado institucional generador de recursos y potestades. Los republicanos consideran de especial relevancia la disposición de la *propiedad*, en tanto que garantía de la autonomía necesaria para poder navegar en la vida social y en tanto que precondition de la virtud ciudadana. Ponen en el centro de sus análisis tanto las condiciones materiales de vida como el vigor de la República, entendidos como elementos necesarios en la regimentación de la existencia social. Condensando la propuesta diremos: «El sujeto X, que forma parte de una comunidad política Z, está potestado para realizar su conjunto de oportunidades Y, que es garantizado positivamente con recursos y derechos que le dan una existencia social autónoma, estando correlativamente facultado para intervenir las posibles acciones de terceros gracias a su condición de ciudadano de la República, que en tanto que poder público persigue la parigualdad cívica de la comunidad Z». En la terminología de Berlin esto supone que

el conjunto de oportunidades de X no es cualquier conjunto de oportunidades, sino el particular conjunto de oportunidades, institucionalmente configurado, compuesto por aquellos títulos de propiedad que habilitan a X una existencia social autónoma, no civilmente subalterna como la del *pelathes* griego o la del *cliens* romano, ni menos esclava. (...) Para garantizar el derecho de X a no ser interferido en su existencia social autónoma (lo que podríamos llamar, tratando de seguir a Berlin, la «libertad negativa» o los «derechos negativos» de X a no ser interferido), un estado republicano está no sólo obligado a grandes injerencias («positivas», según la jerga berliniana) en la posible conducta ilícita de terceros (en los conjuntos de oportunidades de éstos), siendo así, además, que esas injerencias «positivas» sobre terceros se hacen para «asistir» («positivamente») a X. Sino que, además, está obligado también a potenciales grandes injerencias («positivas») en el conjunto de oportunidades del mismo X: la república no tolerará que X aliene su libertad o su vida (...) ni permitirá que aliene otros derechos constitutivos de su libertad (la ciudadanía, el sufragio, su misma vida). (Bertomeu y Domènech: 69)

Para ver más detenidamente la argumentación la descompondremos en tres subapartados: (4.1.) La libertad entendida como ausencia de dominación, expuesta a partir de fuentes históricas; (4.2.) la *existencia social autónoma* como el contenido de la libertad republicana según las condiciones materiales de vida; (4.3.) la *parigualdad ciudadana* como el ideal regulativo de la comunidad política o sociedad civil republicana.

4.1. La concepción clásica de la libertad como ausencia de dominación

Cuando el término “libertad” aparece en los antiguos Mediterráneo y Medio Oriente expresa exactamente verse libre de servidumbre y esclavitud (relaciones de dominación), situaciones asociadas a la dependencia familiar en el caso de las mujeres, a la conquista y dominación militar, y a la servidumbre por deudas. Esta problemática queda perfectamente registrada en el caso de la Antigua Grecia, relacionada estrechamente con los conflictos que generaba el reparto de la tierra, así “la Atenas postsolónica -a diferencia de la Roma republicana- logró abolir el latifundio y liberó a los pobres libres de la verdadera espada de Damocles que pendía sobre ellos con las leyes de esclavización por deudas” (Domènech 2010: 21). La noción de que ser libre es verse ausente de dominación resulta nítida en Aristóteles (384-322 a.e.c.), que escribía en los últimos años de la democracia ateniense, y diferenciaba entre el modo de gobierno *político*, en el que los libres se gobiernan por turno y cuya virtud consiste en saber mandar y dejarse mandar, y el modo de gobierno *doméstico*, en el que se establecen relaciones de dominio (del *pater* frente a la mujer, sus hijos y resto de dependientes), sobretudo respecto de los esclavos, a los que concibe como “instrumentos” a los que se les da órdenes (*Política* Libro I, 7; Libro III, 4-5). Es decir, el *oikos*, la hacienda familiar, es un terreno subcivil donde se establecen jerárquicas relaciones de dependencia, regido, podríamos decir, por mera administración, mientras que el espacio civil es el terreno para decisiones entre iguales, para hombres adultos que son libres y ciudadanos (esto es, quedando fuera los menores, las mujeres, los extranjeros y los esclavos). Lo que resulta más curioso como contraste histórico es que Aristóteles concibe ciertos tipos de trabajos como eminentemente serviles, a saber, los trabajadores manuales asalariados y los jornaleros, que como tales forman partes del gobierno *doméstico*, convirtiendo a los que los realizan en *no-libres* que sufren una suerte de “esclavitud limitada” (1260b), idea retomada a su vez por Adam Smith o Karl Marx con su crítica al trabajo asalariado:

Decimos que hay varias clases de esclavos, ya que sus actividades son varias. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales. Éstos son, como lo indica su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, entre los cuales está el obrero artesano. Por eso, en algunas ciudades antiguamente los artesanos no participaban de las magistraturas, hasta que llegó la democracia en su forma extrema (...) La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios. De los que realizan esos trabajos necesarios, unos los hacen para servicio de un individuo solo y son esclavos, otros los hacen para servicio de la comunidad y son trabajadores y jornaleros (...) no es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de jornalero. (1277a-1277b, 1278a)

Como es sabido, para Aristóteles, antidemócrata convencido, en la vida política resulta fundamental que los individuos dispongan del ocio necesario para participar en las deliberaciones, lo cual solo es accesible a partir de una mínima posición económico-social, el ciudadano debe tener resueltas sus necesidades cotidianas para poder disponer de tiempo para participar políticamente sin que estas se pongan en peligro. Además es preciso tener una posición no-servil respecto a otros, lo cual está meridianamente claro para aquellos que trabajan “para servicio de un individuo solo”, pues dependen de un amo y por eso los considera “esclavos”, mientras que los otros trabajadores y jornaleros “al servicio de la comunidad” no tienen una vida que pueda ser civil, puesto que de alguna forma sus ocupaciones privadas les dejan confinados en el ámbito *doméstico*, porque por su pobreza y dedicación están atados al mismo, motivo por el cual señala que no pueden ser virtuosos y deben ser excluidos de la ciudadanía. Respecto a este argumento la respuesta institucional de la democracia ateniense (“democracia extrema” dice el estagirita) fue la introducción del *misthón* a partir de las reformas de Efialtes, un sueldo público para los asistentes a las asambleas, que liberaba de las presiones domésticas la participación activa ciudadana. Esta oposición entre *oikos* y ciudadanía, que marca las fronteras entre el ámbito privado subcivil y el ámbito público-civil de la comunidad política (*koinonía politiké*), es una división de todo punto “política”, relativa a diferentes modos de gobierno, con los subalternos y con los pares respectivamente.

La oposición se mantiene de forma preclara en la etapa romana republicana, que además de textos de escritores como Cicerón, Tito Livio o Salustio, ofrece un registro claro de esas nociones en sus codificaciones jurídicas. Igual que en la filosofía política aristotélica, el libre es aquel que está fuera de las relaciones domésticas de sujeción de la *domus* (el equivalente romano del *oikos*), el que es sujeto de derecho propio (*sui iuris*) en contraste con el *alieni iuris*, que tiene enajenada su capacidad de decisión por depender de otro (es un sujeto alienado por depender de un amo, un *dominus*). Para el pleno ejercicio de derechos también era preceptiva la condición de ciudadano (*civitas*): “La *libertas*, para los romanos, era la situación de aquél que carece de *dominus* en todos los sentidos: para ellos, no es libre quien tiene un *dominus*, ya sea un amo o un *pater* que lo domina y frente al cual le falta completamente el derecho de autodeterminación, y, por tanto, carece de derechos” (Andrés: 214-215)^{1 2}. Pero más allá de la posibilidad de tener un amo cruel o de la

1 Como nota filológica resulta pertinente apuntar que nuestras palabras “dominio” y “dominación” provienen precisamente del latín *dominium*, la relación de un *dominus* (“amo”) con sus esclavos, propiedades y dependientes, que viene a su vez de *domus* (“hacienda familiar”), a la par que nuestra palabra “familia” viene del latín *famulus* (“esclavo”). No es casualidad considerando el origen “doméstico” de los términos, esto es, del ámbito privado subcivil, que también en la terminología moderna se llame “patrón” el capitán de industria (Graeber; Domènech 2004). Más adelante volveremos sobre esta cuestión.

2 “Como en todas partes en la Antigüedad, ser «libre» significaba no ser un esclavo. Dado que la esclavitud significa, por encima de todo, la destrucción de los lazos sociales y de toda posibilidad de establecerlos, libertad significaba la capacidad de crear y mantener compromisos morales con otras personas. La palabra inglesa *free* («libre»), por ejemplo, deriva de una raíz germánica que significa «amigo» (*friend*, en inglés) puesto que ser libre implicaba ser capaz de hacer amigos, mantener promesas, vivir dentro de una comunidad de iguales. Es por ello por lo que los

coacción, lo más relevante del argumento es, como dice Skinner,

[que] la mera conciencia de vivir en dependencia de la buena voluntad de un gobernante arbitrario sirve para restringir, de por sí, nuestras opciones y, por tanto, limita nuestra libertad. El resultado es que nos dispone a realizar y a eludir determinadas opciones, y esto sitúa constricciones claras sobre nuestra libertad de acción, incluso si nuestros gobernantes no interfieren (2005: 30).

Esa situación tiene a su vez un impacto a largo plazo sobre la motivación psicológica de los sujetos dependientes, una preocupación patente en los escritores romanos, que argumentaban que la auto-coacción (exista o no exista interferencia efectiva) genera un carácter servil y poco dado a la persecución del bien público, una apreciación con sentido histórico sobre el clientelismo y la oligarquización que eventualmente destruyeron la República romana y desembocaron en el Principado. De este modo los republicanos rechazan caracterizar la libertad como ausencia de interferencia y se concentran en las *relaciones de dominación*. Desde la óptica republicana resultan igualmente cuestionables tanto el caso de “amo benévolo”, que sería el buen déspota que permite dejar ámbitos de elección pero mantiene la prerrogativa de su disposición, como el del “esclavo satisfecho”, donde el individuo dominado tiene preferencias adaptativas que provienen de su propia situación de restricción de oportunidades. El contraste con la supuesta libertad negativa no puede ser ahora más claro, pues según Berlin esta “no es incompatible con ciertos tipos de autocracia”, esto es, “se puede concebir perfectamente un déspota liberal (...) El déspota que deja a sus súbditos un amplio margen de libertad puede ser injusto, dar pábulo a las desigualdades más salvajes” (199). Desde esta óptica un *dominus* bueno no eliminaría la libertad, aunque estuviéramos hablando de un gobierno colonial o de un propietario de esclavos. Por contra para el republicanismo la dominación anula la libertad al situar a unos agentes al arbitrio de otros. Las elecciones que toma un siervo son las de un no-libre. (Pettit 1999; Skinner 2004; Lovett)

La diferencia conceptual entre la *dominación* y las *interferencias* tiene que ver con el modo en que definen los estados volitivos (deseos, preferencias) en relación con la existencia social: La interferencia es el hecho puntual de que un agente obstaculice a otro, y así, las preferencias con las que viene equipado este segundo se ven bloqueadas (irrealizadas) en virtud de tal intervención. Nótese que con esto implicamos que las disposiciones psicológicas de los individuos se consideran de manera independiente a su conformación social. Más técnicamente diremos que *las preferencias* son *exógenas* para el análisis de la libertad, pues se toman como dadas (Casassas: 102-108). En este sentido, la libertad negativa, apoyada en el concepto de interferencia, conlleva la poco intuitiva idea de tratar las preferencias y elecciones de un modo puramente subjetivista, por cuanto no concibe

esclavos libertos se convertían, en Roma, en ciudadanos: ser libres, por definición, significa encajarse en una comunidad cívica, con todos los derechos y responsabilidades que esto comportaba” (Graeber: 268).

proposiciones objetivas sobre los contextos de oportunidad y las capacidades que las informan. Ello implica que no podemos discriminar en el caso de preferencias irracionales, adaptativas o preferencias susceptibles de manipulación (Hausman y Macpherson cap.4). Como dice Amartya Sen “nuestra disposición mental y nuestros deseos tienden a ajustarse a las circunstancias, en especial para hacer la vida tolerable en situaciones adversas [, por ello] la adaptación de las percepciones y expectativas tiende a desempeñar un papel clave en la perpetuación de las desigualdades sociales” (312-313). Así, por ejemplo, explica que en la India hay mayor morbilidad autopercebida precisamente en las zonas con una menor tasa de mortalidad real, pues estos son los lugares con mayor índice de alfabetización, con mejores servicios sanitarios y educativos (cap.7), es decir, que “nuestras percepciones pueden tender a cegarnos frente a las privaciones que realmente tenemos, lo cual puede salir a relucir con una comprensión más clara y mejor informada” (314).

Si pensamos las preferencias como una suerte de *stock psicológico* estrictamente privado y la existencia social como una agregación de preferencias individuales, un corolario del razonamiento es que “las fuentes de la felicidad están atomizadas, no hay deliberación en común acerca de los objetivos más deseables” (Rendueles: 24). Esto a su vez sería nefasto tanto para poder informar las elecciones de los individuos como para la reforma política de las situaciones de privación que les afectan.

En el plano conceptual hay un par de experimentos mentales de Lovett (115, 129-130) que terminan de mostrar lo aporético de las preferencias exógenas. Primero, según esta concepción, ante una situación en la que un agente sea capaz de condicionar las acciones de otro de un modo completamente arbitrario y drástico, nos resultaría indiferente elegir entre, reducir la dominación existente en la relación, o bien, lavar el cerebro del agente dominado para ajustarlo a esa situación, cambiando sus preferencias. Segundo, en el caso de dos grupos situados en la misma situación social y material pero con distinta percepción de tal situación, podríamos llegar a concluir contradictoriamente que un grupo está dominado y otro no, a tenor de sus distintas creencias y preferencias, ya que nuestro único *input* de información son estas creencias y preferencias.

El republicanismo rechaza la noción de preferencias exógenas, entendiendo que la psicología de los agentes individuales está socialmente informada y conformada: “Si las preferencias son algo que depende de procesos decisorios que conllevan interacción social a lo largo del tiempo, de lo que se trata es de blindar la posición de los agentes que operan en el seno de tales procesos con el objeto de que las preferencias que de ellos emerjan puedan considerarse efectivamente soberanas” (Casassas: 173). Por eso las elecciones dadas de los agentes no son normativamente tan importantes como la propia situación de los agentes para tomar diferentes tipos de decisiones. Pettit (2005) denomina esto un enfoque basado en el agente elector (*chooser-based*), frente a uno basado en las

elecciones y preferencias contingentes, pues implica tener en cuenta la capacidad de control que tienen los agentes en su existencia social a la hora de realizar sus elecciones. El enfoque está basado en el agente, dadas las garantías y protecciones que tiene su capacidad de agencia (Pettit 2005; González-Ricoy). En el apartado anterior argumentábamos que para extender conclusiones normativas a partir de un concepto de libertad, tenemos que partir de las interdependencias entre diversos agentes tal y como se instancian institucionalmente. En este apartado argumentamos además que el *tipo de relación* relevante para el concepto de libertad son las *relaciones de dominación* y no las interferencias.

4.2. La existencia social autónoma como condición de la libertad republicana

La tradición republicana definió la ausencia de dominación, como hemos visto en el caso de Aristóteles, a partir de la configuración de una *existencia social autónoma*, que siempre requiere una disposición de la propiedad que evite la dependencia con terceros. Kant nos dice que para ser colegislador, ciudadano de una sociedad en estado civil, se requiere de *independencia civil*: “que uno sea *su propio señor* (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (...) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga solo por la venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia se exige que no esté al servicio de nadie más que de la comunidad” (2010: 279). Este subapartado constará de tres pasos: primero la distinción entre elecciones y oportunidades, necesaria para entender la diferencia entre republicanos y liberales; segundo la fundamentación del concepto de autonomía en relación con la existencia social, entendido como el centro normativo de la discusión sobre la libertad; y tercero el carácter necesario de la propiedad para tener una existencia social autónoma.

[1] Para describir las acciones de un agente o de un grupo resulta útil dividir en tres componentes las características de la acción: 1) el agente tiene la *capacidad* de realizar la acción, es decir, tiene las habilidades fisiológicas y cognitivas que le permiten utilizar determinados medios para realizar determinados fines; 2) el agente tiene la *oportunidad* de realizar la acción, tiene los medios (económicos, legales, sociales, naturales) que permiten que sus capacidades produzcan ciertos resultados; así 1) y 2) constituyen conjuntamente el conjunto de oportunidad del agente, el rango de cursos de acción (estrategias) disponibles prácticamente en un determinado tiempo; 3) el agente *elige* un determinado curso de acción de entre su conjunto de oportunidad. (Lovett: 41; Tugendhat 1998; Sen) La división es pertinente, pues cada componente apunta a características distintas que se ponen en marcha con la producción de una acción. Las capacidades nos informan del tipo de agente que se trata, de la clase de acciones que está a su alcance realizar según su propia

constitución. Las oportunidades suponen recursos materiales y sociales para poder en marcha las capacidades. Las elecciones representan los cursos de acción finalmente elegidos según las capacidades y oportunidades del agente. Un ejemplo ilustrará estas diferencias. Si pensamos en un agente X que tenga una lesión severa en las piernas podemos decir que no tiene la capacidad de participar en una larga carrera. Si por contra no tuviera esta lesión pero careciera del dinero necesario para apuntarse a la carrera, o no pudiera apuntarse a la misma porque su grupo social está segregado y no puede competir en competiciones deportivas, diremos que X no tiene la oportunidad de participar en la carrera. Si X fuera capaz de participar en la carrera y además tuviera la oportunidad de participar en ella, diremos que elige participar cuando ese es su curso de acción efectivo de entre su conjunto de oportunidad. Para toda acción tiene que existir una capacidad de realizarla, y también cada elección presupone que tenemos la oportunidad de realizarla. De un modo obvio no puede elegirse lo que no se tiene oportunidad de realizar. Podemos distinguir también las elecciones sin oportunidades de obrar sustancialmente de otro modo, con lo cual los cursos de acción disponibles nos aparecen como seriamente constreñidos. Por eso importa que su conjunto de oportunidad sea lo suficientemente amplio como para que la elección no sea trivial.

Con estos conceptos resulta más fácil volver sobre el análisis de las interferencias y la dominación. Cuando decimos que el republicanismo es un enfoque basado en el agente elector (*chooser-based*), resaltamos precisamente la dimensión completa de las acciones, dependientes de la capacidad, la oportunidad y la elección. Es importante que el agente haga elecciones, que su comportamiento no sea una mera compulsión, o que no sea producido por la violencia directa de un tercero. Pero además, para el republicanismo, el ciudadano tiene que tener un conjunto de oportunidad protegido por la República, que le faculte para navegar por la vida social sin someterse a terceros ni depender de ellos de manera unilateral. Siguiendo a Kant, los ciudadanos son “los que no ‘deben su existencia a nadie’ y, por tanto, no están subordinados a la voluntad arbitraria de otra persona, por bondadosa o caritativa que fuera” (Bertomeu: 127). El concepto republicano de libertad es robusto y exigente. Sin oportunidades suficientes, tales como éstas surgen de la interacción entre agentes, su existencia social no será autónoma, unos estarán al arbitrio de otros.

Nuestra alusión precedente a las preferencias adaptativas o mal informadas suponen casos de elecciones bajo restricción de oportunidades. Entroncando con nuestro argumento del anterior subapartado, el análisis de las preferencias supone observar qué tipo de agente se trata (capacidades) y cuál es su relación con su medio natural y social (oportunidades), remarcando el contexto de relaciones con los otros agentes. Por contra, de un argumento que habla de la libertad como algo axiomático y sumamente independiente de las oportunidades, se puede derivar prácticamente cualquier cosa, como la autoalienación, la servidumbre voluntaria.

Frente a esta apreciación completa de los requisitos de una agencia libre, los autores liberales utilizan un concepto más restringido cuando se refieren a la libertad. Para Hayek “el que una persona sea libre no depende del alcance de la elección, sino de la posibilidad de ordenar sus vías de acción de acuerdo con sus intenciones presentes”, de modo que “el que yo sea o no dueño de mí mismo y pueda o no escoger mi propio camino, y el que las posibilidades entre las que yo deba escoger sean muchas o pocas, son dos cuestiones totalmente distintas” (64, 71). Adscriben a la libertad negativa únicamente el aspecto de la elección, es decir, la acción dentro de un ámbito, dentro del cual no se obliga coactivamente a realizar algo, junto a la oportunidad legal de que se respete ese ámbito de elección, pero sin considerar cuál sea la descripción completa del conjunto de oportunidad. El ejercicio conceptual que realizan sedicentes liberales como Berlin o Rawls es diferenciar entre libertades y oportunidades, sin aceptar la conclusión normativa conservadora de que la tarea del gobierno sea únicamente la protección de la libertad (negativa)³. Con este paso ya conceden mucho a sus críticos *à la* Hayek, que les achacan de ser inconsecuentemente liberales (Cohen cap.4). Los liberales dirían que una persona que quiere realizar un viaje en tren no es libre si la retienen físicamente, mientras que si no tiene dinero para hacer el viaje es libre pero no tiene la oportunidad de hacerlo. Una concepción de la libertad poco discriminante, porque acepta la falta de oportunidad, conlleva a su vez una proposición muy estrecha y sesgada de los derechos a proteger a partir de ese mismo concepto.

[2] Dirijámonos ahora al centro de la argumentación normativa. En la concepción republicana aquí defendida, la *autonomía*, que es una categoría ética central subyacente también en las posturas criticadas, no se adjudica automáticamente ni se toma como dada por existir cierta *isonomía*, cierta igualdad legal. Podemos apuntar que en términos analíticos el concepto de “autonomía” implica lo siguiente: Primero, que las elecciones son propias de un agente al que imputamos responsabilidad moral. Le suponemos capaz de deliberar y ponderar razones. Segundo, la autonomía implica la idea kantiana de *no instrumentalizar* a los otros, es decir: que en la cooperación con los demás, actuamos no como si estos fueran meras “cosas” de las que nos precavemos, sino que, actuamos en consideración mutua de ser agentes morales con responsabilidad (Tugendhat 1997). Puede verse esta alusión a no instrumentalizar en conspicuos liberales como Nozick (ver su cita de arriba) o en

3 En la propia letra de Rawls la distinción se expone de la siguiente manera: “En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, mantendré que estas cosas afectan el valor de la libertad, el valor que tienen para los individuos los derechos definidos por el primer principio. (...) la libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto libertad equitativa es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo, el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoridad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos” (1995: 195).

el propio Hayek: “La coacción es precisamente un mal, porque elimina al individuo como ser pensante que tiene un valor intrínseco y hace de él un mero instrumento en la consecución de los fines de otro” (76). Tomamos en consideración la capacidad de determinar las propias elecciones y pretendemos que ello sea una condición relevante que se respete en la cooperación. De ahí el énfasis que los liberales ponen en los acuerdos “voluntarios”, donde se supone que cada cual está determinando *su* curso de acción.

Por lo tanto para poder asumir que ciertas relaciones están moralmente justificadas, tenemos que considerarlas no como el mero producto de relaciones de fuerza, de instrumentalización del otro, sino como elecciones asumidas en una relación de reciprocidad respecto a las condiciones de agencia. De ahí que esas relaciones serían *autónomas* en vez de *heterónomas*, y como tales implicarían un mutuo respeto igualitario. Como señala Tugendhat estamos apuntando a una idea de *autonomía compartida*, “un sistema en el que todos se someten a un conjunto de reglas en el que la autonomía de cada uno queda limitada por la autonomía de los demás (...) ninguno somete al otro o se somete al otro, sino que se encuentran en cuanto a poder y sumisión en una relación recíproca” (2008: 109-110). Por contra, la instrumentalización sería una determinación forzada de unos a otros que distorsionaría la cooperación. Entonces, *si la autonomía importa*, como hemos aludido que requieren los planteamientos liberales, las relaciones entre agentes morales se consideran a la luz de las condiciones que aseguran que *de verdad* exista *autonomía compartida*. Esto supone que la autonomía debe ser a satisfacción de la existencia social de los individuos, y, a tenor de nuestra argumentación precedente, supone que debe instanciarse en las interdependencias que generan las principales instituciones sociales.

Conviene apuntar que no tomamos la autonomía como dada *ex ante*, como si fuera un estado ya predefinido que únicamente se trata de no perturbar, pues en todo caso constituye una aspiración política a realizar hasta donde sea posible. La autonomía no forma parte entonces de una concepción heroica del individuo humano, notoriamente necesitado y vulnerable frente a la intemperie natural y social, sino que es una guía normativa. Por eso, Tugendhat argumenta que “la ayuda, cuando es necesaria, debe ser ante todo ayuda para ayudarse a sí mismo; ello se sigue de la necesidad de la autonomía y de la obligación del reconocimiento” de la misma (1997: 333). Como dice Domènech, “en la perspectiva normativa republicana ningún individuo existe *ab initium et ante secula*. El logro de la identidad individual hay que verlo, para empezar, como un logro, esto es, como estadio de un complicado proceso que combina los programas ontogenéticos cognitivos del organismo con los distintos estímulos procedentes de la vida social e institucional” (2002: 29). El logro de ser un individuo humano, y la clase específica de individuo que se llegue a ser, procede de nuestra conformación como agentes en el transcurso de nuestra existencia social. Por eso, como

hemos visto, el republicanismo se concentra sobre las condiciones de la agencia, entendidas sobre la mutua interdependencia con los demás. Con lo cual, hay que considerar que tener “información escasa o deliberadamente engañosa, oportunidades insuficientes para reflexionar, y una gama limitada de alternativas entre las cuales elegir, amenazan la capacidad de ser autónomo” (Hausman y McPherson: 119). Diremos entonces que la autonomía no es un punto de partida, es un punto esperado de llegada.

[3] Pues bien, la pobreza o la explotación no están en menor dependencia de la servidumbre que otras formas más evidentes de falta de libertad. Las asimetrías de poder constituyen un factor fundamental cuando de ellas surgen *dependencias unilaterales* que arruinan las posibilidades de satisfacción de la autonomía (Tugendhat 1998). Conllevan que fenómenos sociales como la pobreza surjan, si no como un motivo explícito intencionado de un agente particular, como un subproducto del conjunto de la vida social. Ello impide la autonomía compartida. Por ponerlo de la manera más esquemática posible: Digamos que es un caso de dependencia unilateral de X respecto a W, si X carece de los recursos necesarios para vivir, recursos no disponibles más que pasando por la persona de W, no estando W en tal situación de dependencia. X *tiene que pedir permiso para vivir* a W, teniendo que convenir “libremente” (en el sentido *negativo*) las condiciones para ello (con un contrato de trabajo por ejemplo). Aunque hiciéramos abstracción de la posible dominación intencional de W a X, las mismas posiciones sociales de W e X asegurarían la ausencia de autonomía compartida, incluso aunque W no se representase su ventaja en la negociación con X como un chantaje. “Si estos recursos no están plenamente garantizados, la persona hará cualquier cosa para conseguirlos, incluso aceptar la *dominación* ajena, *autoalienarse*” (De Francisco y Raventós: 262). Si expandieramos el ejemplo aumentando el número de agentes implicados la cuestión seguiría siendo conceptualmente análoga. Gerald Cohen llama *privación de libertad colectiva* a esta clase de situación de interdependencia compleja. Se produce con la agregación de acciones individuales, en el sentido de que “tan pronto como el número suficiente de personas ejerza las [supuestas] libertades individuales coexistentes, la privación de libertad colectiva generará privaciones de libertad individuales” (94). Las decisiones simultáneas de varios individuos están restringidas por el número posible de oportunidades que les ofrecen determinados tipos de relaciones sociales. Cohen recuerda con este argumento que según Marx “el trabajador no se ve obligado a vender su fuerza de trabajo a un capitalista en especial, sino a un capitalista u otro, y [que] siempre hizo énfasis en el valor ideológico de esta distinción” (*Ib.*86).

Que existe dominación significa entonces que la arbitraria desigualdad de poder y la dependencia unilateral entre las partes provocan que una se adueñe de las condiciones de vida de la otra. Cuanto más drástica es la reducción de su conjunto de oportunidad mayor es la vulnerabilidad

a la que se enfrenta la parte perjudicada, y, así, mayor la posibilidad de autoalienarse, de ceder sus capacidades y márgenes de elección a otros. El hecho de que exista dominación supone que ciertos individuos o grupos pueden sacar ventaja de ese poder social, mientras otros están dispuestos en una situación de dependencia debido a su posición en la relación social. Implicamos así que estos últimos podrán ceder su propia capacidad de acción para poder satisfacer necesidades que consideran más básicas y perentorias. De nuevo, por eso los republicanos incluyen la oportunidad como un factor fundamental para la agencia de los individuos en su existencia social, sin la cual estarán inermes frente al poder social de terceros. Y el soporte material de esa existencia lo constituye la propiedad, razón por la cual recibe una gran atención por esos autores. Tal y como enuncia Antoni Domènech:

Libre es, en la noción republicana clásica, quien puede vivir por sus propios medios, quien no necesita pedir permiso a otro particular para poder vivir (...) Que alguien dependa de otro para vivir presupone, a su vez, la cristalización institucional de distintas formas de propiedad privada, la formación, esto es, de grupos o clases o estratos sociales con poder para excluir a otros del uso de recursos naturales y medios de vida” (2010: 22).

La propiedad es así una fuente de dominación para unos y de libertad para otros. Configura de un modo determinante los conjuntos de oportunidad, y, de ese modo, el tipo de interacción de los diferentes agentes a lo largo del tiempo. Como Marx dice en la *Crítica al Programa de Gotha*

se sigue del condicionamiento natural del trabajo, que el hombre que no posee otra propiedad más que su fuerza de trabajo, tenga que ser en todos los estados de la sociedad y de la civilización el esclavo de otros hombres que se hayan convertido en propietarios de las condiciones materiales de trabajo. Sólo puede trabajar, y por tanto vivir, con su consentimiento (Marx: 389-390).

El liberalismo del XIX, del que bebe la concepción liberal de la libertad, se basa precisamente en “la *fictio iuris* de que hasta los desposeídos eran propietarios de algo (de su fuerza de trabajo), lo que les permitía capacidad jurídica para traficar jurídicamente como libres con su peculiarísima «propiedad»” (Domènech 2004: 42). Siguiendo con las ideas del subapartado anterior podemos hablar, en referencia a la esfera privada subcivil, de despotismo doméstico o despotismo patrimonial-patriarcal: el *dominus* es aquel que es amo y dueño de la *domus*, una hacienda familiar o un patrimonio del que dependen terceros para vivir, que están bajo el arbitrio del primero. Dentro de los márgenes de la empresa del siglo XIX, la desposesión de las masas de trabajadores asalariados y la ausencia de constricciones legales para la “libertad contractual” de las partes suponía que éstos fueran completos dependientes del gobierno doméstico del patrón. Además, en el

proceso de expansión dinámica del capitalismo, “la concentración de la propiedad (y su corolario de economías de escala dinámicas) normalmente resulta en presiones devastadoras sobre la pequeña propiedad privada basada en el propio trabajo (pequeños agricultores, artesanos, etc.)” (Bertomeu y Domènech 2016: 254-255). Como bien apuntó el historiador de la economía Karl Polanyi, aunque el mercado es una institución antiquísima, su preponderancia social como mecanismo general de coordinación social se realiza en ausencia de productores libres (pequeños propietarios). Esto hace prescindible acudir a formas coactivas de apropiación del excedente de producción, formas propias de las sociedades precapitalistas (Wood). Otro componente de la moderna esfera privada es la asimétrica división sexual del trabajo entre varones y mujeres, pues como dice Nancy Fraser “las sociedades capitalistas separan la reproducción social de la producción económica, asociando la primera con las mujeres, y oscureciendo su importancia y su valor” (116). Esto es, dentro de la esfera privada encontramos, de una parte, relaciones mercantiles-patrimoniales, y de otra, trabajos domésticos de cuidados, educación y sostenimiento familiar, que no son remunerados salarialmente y que históricamente han configurado una forma de dependencia. En consecuencia, concebir la esfera privada como un reino aséptico de intercambios voluntarios, hace que la libertad liberal promueva la no interferencia sobre el despotismo patrimonial-patriarcal.

Frente a la *fictio iuris* liberal, la atención a las condiciones materiales es reseñada de manera elocuente por Robespierre en uno de sus discursos, cuando se refiere al “derecho a la existencia”:

¿Cuál es el primer fin de la sociedad? Mantener los derechos imprescriptibles del hombre. ¿Cuál es el primero de esos derechos? El de existir (...) La propiedad no ha sido instituida, ni ha sido garantizada, sino para cimentar aquella ley; es por lo pronto para vivir que se tienen propiedades. Y no es verdad que la propiedad pueda jamás estar en oposición con la subsistencia de los hombres (cit. en Domènech 2004: 82).

En resumidas cuentas, en el terreno de la filosofía política, el concepto de autonomía, que late en el centro de la discusión sobre la libertad, implica la existencia social autónoma. La libertad republicana es precisamente la persecución institucional de la misma, asegurando los medios de existencia que dotan de oportunidades a los individuos y anulan su dominación, al proteger de forma completa su condición de agentes. Las condiciones materiales de vida son ineludibles para asentar el conjunto de oportunidad de los ciudadanos. Ulteriores precisiones, que presentamos a continuación, terminan de exponer las condiciones de la libertad republicana.

4.3. La parigualdad ciudadana como ideal regulativo

Una asunción cabal del republicanismo obliga a una comprensión *constitutiva* de los derechos básicos del ciudadano, y a reconocer el papel que la República tiene como determinante del bien público y garante de la parigualdad ciudadana. A estas cuestiones dedicamos las siguientes líneas. Que los derechos son constitutivos significa, en primera instancia, que definen la categoría jurídica de quien los ostenta, en este caso la categoría de “ciudadano”. Se trata de derechos que no se pueden alienar. La idea es asumir que “un contrato en el cual una parte renuncia a su entera libertad en beneficio de otro, es contradictorio en sí mismo y por tanto nulo, pues quien lo celebra deja de ser persona, y consecuentemente tampoco tiene el deber de cumplir con lo prometido” (Bertomeu: 130). Un sujeto *sui iuris* (sujeto de derecho propio), no puede seguir siendo tal al tiempo que pretende enajenar las condiciones que le dan ese estatus jurídico protegido. Es la misma clase de razonamiento que explica por qué nos resulta completamente evidente que no existan mercados de votos, donde uno pueda enajenar el derecho básico de ciudadanía a participar electoralmente. Estos derechos son constitutivos porque definen por sí mismos el estatus libre del ciudadano. De este modo no son separables de la propia persona, son inalienables⁴. Por ejemplo Locke dice en el *Segundo tratado del gobierno civil*: “el hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento” (132). Por su parte Rousseau argumenta que:

Nadie puede vender su libertad hasta el punto de someterse a una autoridad arbitraria que le trate a su capricho (...) Puffendorff dice que de la misma manera que se transfieren los bienes a otro por medio de convenciones y contratos, puede uno despojarse de su libertad en favor de otro. Éste paréceme un malísimo razonamiento; primeramente, porque los bienes que yo enajene, conviértense en una cosa completamente extraña a mi persona, y de los cuales me es indiferente el abuso que se haga; pero me importa que no se abuse de mi libertad (...) En segundo lugar, no siendo el derecho de propiedad más que de convención y de institución humanas, todo hombre puede a su antojo disponer de lo que posee; pero no así de los dones esenciales de la naturaleza, tales como la vida y la libertad, de los cuales es permitido a todos gozar, pero por lo menos dudoso que haya derecho a despojarse (Rousseau 2011: 190-191).

El libre tiene un núcleo de derechos constitutivos que asientan su existencia social. El grueso de las Constituciones modernas reconocen como constitutivo el derecho de sufragio, puesto que no

4 Bertomeu y Domènech (2016: 249) trazan el recorrido de la libertad como algo constitutivo desde sus fuentes antiguas, en el Mediterráneo y la Roma republicana, a la modernidad, frente a la tesis sobre la alienabilidad, que sin embargo es una innovación realizada en el seno de la Escuela de Salamanca, retomada después por Hobbes, Puffendorf y Grocio (y por Nozick en nuestros días). Esta condición de inalienabilidad es reconocida desde el derecho romano hasta los textos canónicos de filosofía política de Locke, Kant o Rousseau (Ver: Domènech 2004 caps.1 y 3, y Andrés, para las raíces históricas de este argumento en el derecho romano).

se permiten los mercados de votos, y prohíben la esclavitud voluntaria: un contrato que venda todos los frutos futuros del trabajo. Como ya hemos expuesto, el republicanismo tradicional consideraba también la “independencia civil” como algo constitutivo del ciudadano y de su capacidad contractual. Tanto Aristóteles como Kant extraían de ahí tesis antidemocráticas, al no extender la condición ciudadana a la población dependiente. Defienden ambos la parigualdad de los ciudadanos, por las condiciones adecuadas e iguales, que aseguran el desempeño virtuoso de la participación política, pero defienden también la existencia de población no-libre. Mientras, el republicanismo democrático buscaría consecuentemente la ampliación de la libertad republicana a toda la población adulta.

El significado clásico de la libertad es eminentemente social, implica poder estar adherido a una comunidad política que confiere el estatus de libre y permite ostentar responsabilidades y derechos, implica ser ciudadano. No existe una libertad prepolítica. Para el republicanismo, la noción de ciudadano, asentada en derechos constitutivos, remite a la coimplicación entre la libertad y el gobierno libre de la República (Skinner 2004). De Francisco y Raventós dicen que “para el republicanismo *liber* se opone a *servus*, de la misma forma, *liber* se coidentifica con *civis*. Porque los individuos –que no somos átomos asociales sino animales políticos– sólo podemos ser (y ser libres) dentro de la república, de la comunidad política, esto es, como ciudadanos que se autogobiernan” (260). Del mismo modo que la libertad se adquiere a partir de la comunidad política, de forma correlativa los regímenes políticos vienen caracterizados por la condición socioeconómica en la que viven los individuos. Dicho con las palabras de Aristóteles, “los sistemas políticos serán tantos como sean precisamente las organizaciones fundadas en las ventajas y diferencias de las partes” (1290a). Aunque en última instancia los diferentes regímenes se reducen, a partir de su configuración sociológica, a una tipología básica y enfrentada de democracia y oligarquía: “hay que decir que existe democracia cuando los libres ejercen la soberanía, y oligarquía cuando la ejercen los ricos” (1290a-b). De este modo los regímenes políticos se consideran en su continuidad con la institucionalización de la propiedad. El sentido de la ligazón entre República, virtud cívica y constitución socioeconómica puede expresarse así:

ceteris paribus, cuando los individuos tienen garantizada y bien defendida por la república una base material para su existencia social autónoma y separada, suelen desarrollar, bajo un régimen civil y político bien ordenado, no ya la capacidad para autogobernarse en su vida privada (con sólo eso se podría seguir siendo un *idiotés*, un «idiota moral», es decir, alguien que sólo mira por y para su casa), sino también una característica afición o vocación más o menos intensas por los negocios públicos, y eso es lo que hace de un individuo libre un *polités*, un «ciudadano». (Bertomeu y Domènech 2005: 74)

Tenemos buena muestra de esto en la historia del republicanismo. Teniendo en cuenta que en

las sociedades precapitalistas existe una especial focalización en la tenencia y aprovechamiento de los frutos de la tierra (el insumo productivo central antes de la revolución industrial), Harrington recoge de Maquiavelo y los escritores romanos la crítica a los grandes latifundios y a la gran polarización de la riqueza, proponiendo la necesidad de una ley agraria que regule el acceso a la propiedad de la tierra. Posteriormente a la Revolución Americana, Jefferson mantenía la conveniencia de una democracia limitada basada en la distribución de la pequeña propiedad agraria. Por su parte Thomas Paine teorizó sobre una renta de suelo pagada por los terratenientes a los no propietarios, un proyecto que constituye un claro antecedente de la actual Renta Básica Universal. (Domènech 2004, 2010; Ovejero 2004; Gargarella cap.6) En el continente Rousseau remarcó en diversos textos el papel fundamental de la propiedad para promover la desigualdad social, así como sus efectos corrosivos para la comunidad política. Y, de un modo distintivamente moderno, conceptualizó la propiedad como una dimensión del gobierno y la administración pública, distinguiendo entre “economía política tiránica” y “economía política popular” (1985), una distinción que posteriormente usaría Robespierre.

Queda dicho pues, que el republicanismo considera esencial tener un suelo socioeconómico para poder ser autónomo, y, de ese modo, estar en la mejor posición para la conformación del propio individuo, tanto en sus negocios jurídicos privados como en su condición de ciudadano, pero además (a partir de la consideración unitaria de República y constitución socioeconómica), para respetar el autogobierno resulta esencial *limitar* el poder social del que pueden disponer los agentes. Como dice Skinner, “se sostiene que si un ciudadano desea mantener su libertad debe asegurarse de vivir en un sistema político en el que no exista ningún elemento de poder discrecional y, por ende, ninguna posibilidad de que los derechos civiles dependan de la buena voluntad del gobernante, de un grupo de poder o de cualquier otro representante del Estado” (2004: 51). El faccionalismo, el caciquismo, la corrupción o la manipulación de los magistrados y representantes electos, son formas degeneradas de gobierno, que generan poderes discrecionales que chocan contra la idea de ciudadanía.

Podemos llevar la cuestión a nuestro tiempo y señalar que el monopolio de los grandes poderes económicos y financieros es capaz de disputar a la República su capacidad para determinar el bien público: procesos electorales controlados por intereses financieros, oligopolios mediáticos, cooptación de representantes electos y conflictos de interés, actividades “lobbistas”, especulación con la deuda externa de los países, instituciones poderosas sin control parlamentario, acaparamientos y destrucción de recursos naturales, fraude fiscal masivo, etc. Además del despotismo doméstico que conlleva el poder privado de la acumulación de riqueza, sus efectos en la *polis* no son menos drásticos. Si nos permitimos un ejemplo del célebre economista Keynes, para

acercar esta cuestión a nuestra óptica contemporánea, vemos que “sin control de capitales (...) los parlamentos y los gobiernos elegidos por sufragio popular son burlados por el sufragio invisible de los capitales” (Domènech 2014). Si hay parlamentos invisibles que destruyen la capacidad de los ciudadanos para determinar el bien público, la República deja de ser el marco político de una relación entre iguales, que es precisamente la idea de ciudadanía. Por eso en diferentes épocas los republicanos han pensado diferentes maneras de producir la limitación y el reparto del poder que fueran adecuadas para cada fenómeno histórico de degeneración del gobierno. “Las restricciones antialienatorias y antiacumulatorias al uso de la propiedad privada, por ejemplo, tratan de evitar que los vínculos sociales de proporcionalidad (el mercado) socaven tanto las bases de la vida social comunitaria como la eficacia misma de la ciudadanía” (Domènech 2002: 39). La moraleja clara es, que contra Constant y todos los que separan la cuestión del gobierno de la *polis* de la esfera privada, el republicanismo histórico tiene una visión más profunda de las intrincadas interrelaciones que se dan entre la comunidad política y el poder social de los negocios particulares.

Como venimos asumiendo, la República debe mantener su vigor como poder público, en consonancia con la idea de ciudadanía, a la que Aristóteles aludía al señalar que lo propio de los libres es mandar y dejarse mandar por turnos. Lo propio de los libres es el autogobierno. Para elucidar esta noción nos apoyaremos en el ya mencionado término *parigualdad*. Como nos dice Domènech, la parigualdad, de la que deriva la idea de ciudadanía, es una forma específica de afrontar la decisión colectiva:

La relación de conciudadanía es una relación de parigualdad, de igualdad entre pares. Piénsese por un momento en las implicaciones de algo tan sencillo como la divisa: un hombre un voto. Esa divisa apunta a un modo de resolver una determinación colectiva, dando a cada uno, independiente de cualesquiera méritos que puedan reconocérsele, exactamente el mismo peso a la hora de inclinar la balanza de la decisión común (2002: 38).

En coherencia con la parigualdad ciudadana, “los republicanos buscaron herramientas capaces de facilitar el control de los ciudadanos sobre sus representantes, y capaces, al mismo tiempo, de tornar posible una más plena expresión de aquellos” (Gargarella: 167). Al contrario que otras tipologías de relaciones sociales, como la relación de autoridad (“de cada uno, y a cada uno, según la autoridad”), la comunitaria (“de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”), o la proporcional/mercantil (“de cada cual, según su contribución”) (*Ib.*: 34-38), la relación de parigualdad supone un tipo estricto de simetría respecto a la toma de decisiones. Lo interesante del concepto, que no es una forma concreta sino idealizada de relación social, es que permite situar en el centro de la vida social la necesidad de codeterminar resultados cooperativos, sirviendo entonces

como pauta para mitigar o alterar otro tipo de relaciones, como la de proporcionalidad (de mercado) o la de autoridad (*Ib.*: 39). Si, como hemos asumido en el subapartado previo, la autonomía es el centro normativo de nuestra discusión, podríamos añadir que la parigualdad es la tipología social central para articular la teoría republicana.

Si concedemos peso a la parigualdad ciudadana, en tanto que definitoria de la ciudadanía y autogobierno republicanos, podemos deducir las tres condiciones que ya hemos mencionado en las líneas pretéritas (ver Casassas y De Wispelare, para una exposición conjunta de las tres condiciones): 1) la necesidad de un suelo económico ciudadano, pues sin él no existe autonomía compartida, condición necesaria de la virtud; 2) la limitación del poder social, dado que grandes concentraciones de tal poder ponen en peligro la propia capacidad de la República; y, 3) una arquitectura institucional con mecanismos de control, de fiscalización y vigilancia de la vida de la *polis*, dado que hay que asegurar que la condición de parigualdad no sea puenteada, ni los mecanismos de decisión diluidos sin solución entre intermediarios del mandato popular.

La relación de parigualdad, que aquí utilizamos para definir la lógica de la ciudadanía republicana, es el concepto completo más elemental en toda la cadena de la argumentación republicana, pues una relación de esa índole ya incorpora los presupuestos normativos de la autonomía junto con la referencia a la comunidad política, a saber, que entre pares iguales no hay instrumentalización del otro. Si la parigualdad se extendiera a toda la vida social, como criterio normativo, supondría que ningún individuo tendría sobre otros un poder de negociación, o una diferencia asimétrica de información, que condicionara su situación al punto de crear una relación de dominación. Todos tendrían que codeterminar las pautas de su cooperación. Con la parigualdad tenemos un tipo ideal del que podemos inferir consecuencias respecto del nivel *macro* de las instituciones políticas (autogobierno), tanto como respecto del nivel *micro* de las condiciones sociales en las que los individuos desarrollan sus planes de vida (existencia social autónoma). Dada la definición de parigualdad, se persigue que las características institucionales de la sociedad permitan igualar la capacidad de los ciudadanos para determinar su futuro en ambos aspectos *micro* y *macro*. Es decir, la lógica de la parigualdad contiene la información mínima de la que se derivan todos los componentes que describen de forma completa la libertad republicana, funciona como un axioma del republicanismo, mientras que la existencia social autónoma y el autogobierno son sus teoremas gemelos. A su vez, podríamos decir que los derechos constitutivos y la capacidad de la República para determinar el bien público son sus corolarios.

En conclusión, en los escritos republicanos, lo que garantiza los derechos (con un núcleo de derechos constitutivos), es la comunidad política, donde la influencia en las decisiones políticas tiene que ser a satisfacción del autogobierno. El autogobierno republicano es indesligable de la

existencia social autónoma de los ciudadanos, con lo cual las amenazas al primero suponen una merma o supresión de la capacidad política para poder alcanzar o mantener esta última, del mismo modo que, como ya hemos apuntado de sobras, la falta de existencia social autónoma impide el desempeño virtuoso de la participación política. Y, siguiendo a Aristóteles, como los regímenes políticos cristalizan una base socioeconómica, la toma de decisiones y sus procedimientos son *per se* una muestra de los intereses sociales de esa sociedad. En definitiva, existe un círculo virtuoso (o vicioso, según sean las circunstancias) entre autogobierno y existencia social autónoma, y por ello ambos conceptos están coimplicados en el concepto de libertad republicana, cuya articulación mínima proviene de la idea de parigualdad.

5. Conclusiones: La libertad republicana frente al liberalismo

Los conceptos de libertad juegan un papel relevante en todas las teorías sociales normativas. Ciertas decisiones metodológicas, como la manera de axiomatizar una definición de libertad, pueden condicionar los resultados sustantivos de las teorías, sea esto algo buscado o no por el autor. Si utilizamos la historia de los derechos humanos, vemos que a partir la idea de libertad negativa se abre una brecha normativa entre los de primera generación, remitidos a la libertad individual, frente a los de segunda y tercera generación (sociales, económicos y culturales), que bajo la óptica de Berlin no se defenderían apelando directamente a la libertad. Esto puede apreciarse también en prominentes proponentes de la igualdad social, como John Rawls, para quien las libertades básicas a garantizar se diferencian a efectos de justificación normativa de la distribución de la riqueza. Como es bien sabido, el principio de la diferencia de Rawls (1995), dirigido al reparto de los recursos, nos propone buscar un punto óptimo en el que la desigualdad existente es a satisfacción de los menos favorecidos de la sociedad (Varoufakis 2002/3). Es un reclamo de equidad para hacer mutuamente aceptable el contrato social. Es normal que autores liberales igualitaristas no utilicen la libertad para argüir a favor de mejoras redistributivas y de la eliminación de la pobreza, ya que, como hemos visto, el concepto negativo de libertad es demasiado endeble como para bregar en esos terrenos⁵. Por contra, el republicanismo parte de un concepto robusto de libertad, asentado en condiciones institucionales y materiales, y, a partir del cual, pueden articularse dominios de la política que para los liberales parecen desgajados entre sí o poco relevantes: la virtud cívica, el estatus del ciudadano, las condiciones socioeconómicas y las características de la comunidad política.

5 La ironía del liberalismo, una tradición de pensamiento que pretende definirse por su defensa de la libertad, es que al dar lugar a propuestas como la de Rawls, que recuperan la igualdad social, lo que tienen de igualitarias no es liberal (porque su argumentación normativa no se fundamenta en la libertad), y lo que tienen de liberales sigue siendo una concepción muy estrecha de la libertad (porque se basa en libertades formales al modo liberal clásico. Para una aguda crítica del liberalismo igualitario ver: Bertomeu y Domènech 2005, y Varoufakis 2002/3).

En el apartado tres hacíamos una crítica interna al concepto negativo que asumen los liberales. Partíamos de su definición para mostrar que es inconsistente a la hora de deducir resultados, dado que resulta imposible definir la libertad sin partir de las interdependencias entre agentes y por tanto de sus capacidades positivas de interferir las acciones de otros. Además, como decíamos en el siguiente apartado, el concepto de “interferencia” resulta inadecuado cuando se le objetan contraejemplos que muestran dominación sin que necesariamente exista interferencia. Así las preferencias individuales tenían que ser entendidas según su formación en las relaciones sociales, según la capacidad de agencia de los diferentes individuos (rechazando así la noción de preferencias exógenas). Por ello resulta adecuado caracterizar la libertad como ausencia de dominación. Una vez tenemos esta definición, es posible captar analíticamente que la dinámica social tiene unos patrones sistémicos que son relevantes para describir el comportamiento y situación diversa de los agentes.

La libertad liberal si que es sensible a la coerción directa o a la arbitrariedad jurídica, pero no a aquellos patrones que están rutinizados en la dinámica del sistema social, que son más impersonales que interpersonales. Esta omisión es fatídica dado que, en gran medida, “dentro del contexto de la modernidad, el estado de dominación es un reflejo de los imperativos funcionales de formas oligárquicas del poder social” (Thompson: 279). Curiosamente, la libertad republicana es más capaz de dar cuenta de la modernidad capitalista, siendo un concepto vetusto en comparación con las ideas liberales. Hemos remarcado a lo largo del texto su veta “propietarista”: La concepción republicana democrática es ajena a la parcelación entre lo que se considera formalmente como libertad, que de por sí implica una cierta igualdad ante la ley, y lo que permite disfrutar de autonomía en el mundo social. En concordancia argumentábamos que para tener una existencia social no subalterna hay que erradicar la dominación de los diferentes espacios de la vida social, asentando necesariamente unas bases materiales para la autonomía individual. Ambas concepciones, liberal y republicana, pretenden asentarse normativamente en la autonomía, pero por los motivos expuestos la segunda es la única capaz de darle asiento en el seno de la existencia social.

Además, los republicanos fueron ajenos a la escisión impolítica entre esfera pública y esfera privada, típica del liberalismo desde Constant. Domènech critica la división liberal por su

completa ceguera para ver que en las iniciativas políticas de diseño institucional del mundo antiguo, no menos que en las del mundo moderno y contemporáneo, el intento de confinar al adversario a la vida privada, a sus asuntos particulares, haciéndole difícil o aun imposible algún tipo de participación en la vida pública, es parte esencial del juego político (2004: 53).

Desde la esfera pública puede determinarse la exclusión y reclusión privada de los individuos, determinarse su “muerte civil”. A esto hay que añadir que, así como la tradición liberal considera

que “la sociedad civil se articula alrededor de contratos libres y voluntarios entre individuos iguales, el republicanismo entiende que los intercambios entre individuos, lejos de tener lugar en la fría asepsia política (...) se encuentran permeados por todo tipo de relaciones de poder, [que] inunda[n] y coloniza[n] la esfera privada” (Casassas: 161). A su vez, desde la esfera privada se puede puentear la toma de decisiones de la República *pro domo sua* (para provecho particular). En resumidas cuentas: ni la esfera pública ni la privada son compartimentos estancos, entre ellas existen influencias en ambas direcciones. De manera consecuente, el republicanismo pretende incluir en el análisis la *constitución interna* de las instituciones (Bertomeu y Domènech 2005), cuestión que tampoco puede dejar de observarse desde posiciones socialistas o feministas, para las cuales las relaciones intrainstitucionales pueden ser (y de hecho son) fuente de dominación, de despotismo patrimonial-patriarcal.

La siguiente cita de Domènech sintetiza a las claras el proyecto del ala radical del republicanismo:

Llevado hasta el final, el republicanismo democrático implica necesariamente la civilización completa de la vida social y del Estado, es decir, el imperio total de la *loi civil* y la consiguiente desaparición de los ámbitos institucionalmente segregados que Montesquieu llamó famosamente *loi de famille* (el despotismo patrimonial/patriarcal) y la *loi politique* (el Estado monárquico burocrático, incareado e incareable por el pueblo) (2014⁶).

En definitiva: el republicanismo es una antigua tradición de pensamiento político pertinente para nuestros debates contemporáneos porque nos evita caer en la reconstrucción adanista de la libertad que realiza el liberalismo. Evita la *fictio iuris* de hacer del individuo un ser autónomo por decreto, únicamente por “ser poseedor” de algo, a saber, su propio cuerpo y su fuerza de trabajo. La concepción republicana de la libertad se asienta en una lúcida visión de la agencia humana en sociedad, que le permite erigir sólidamente argumentos coherentes con sus bases normativas. Contempla además de un modo comprensivo los requisitos necesarios para acompañar la acción de cada cual en la vida en común de la República. Consigue presentar la autonomía individual y el autogobierno de la comunidad política como aspectos entrelazados de un mismo marco teórico, que pretende, ni más ni menos, buscar el modo de ser recíprocamente libres.

6 Edición digital en Cloud Reader, posición 35-36%.

Bibliografía

- Andrés, F. J., “Derecho romano y axiología política republicana” en Bertomeu, M. J. et. al. (comp.) *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2004
- Aristóteles, *Política*, Madrid: Gredos, 1988
- Berlin, I., “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988
- Bertomeu, M. J., “Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant” en Bertomeu, M. J. et. al. (comp.) *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2004
- Bertomeu, M. J. y Domènech, A., “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico” en *Isegoría* nº 33 (2005): 51-75
- “Property, freedom and money: Modern Capitalism reassessed” en *European Journal of Social Theory*, Vol. 19(2), (2016): 245–263
- Casassas, D., *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Barcelona: Intervención cultural/Montesinos, 2010
- Casassas, D., y De Wispelare, J., “Republicanism and the political economy of democracy” en *European Journal of Social Theory*, Vol. 19(2), (2016): 283-300
- Cohen, G., *Por una vuelta al socialismo*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014
- Constant, B., “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos” en *Escritos políticos*, Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1989
- De Francisco, A y Raventós, D., “Republicanismo y renta básica de ciudadanía” en Bertomeu, M. J. et. al. (comp.) *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2004
- Domènech, A., “Ética y economía de bienestar: una panorámica” en Guariglia, O. (ed.), *Cuestiones morales*, Madrid: Trotta, 1996
- “Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas” en *Isegoría*/18 (1998): 115-141
- “Individuo, comunidad y ciudadanía” en Rubio, J. et al. (eds.) *Retos pendientes en ética y política*, Madrid: Trotta, 2002
- *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica, 2004
- “¿Qué fue del marxismo analítico?” en *Sin Permiso* (2009): <http://old.sinpermiso.info/articulos/ficheros/Cohen.pdf>
- “Economía política y tradición histórica republicana: el caso de Adam Smith” en Casassas, D., *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, 2010
- “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo” en *Revista de Estudios Sociales* Nº. 46 (2013): 14-23
- “Socialismo ¿de dónde vino? ¿Qué quiso? ¿Qué logró? ¿Qué puede seguir queriendo y logrando?” en Bunge, M. y Gabetta, C. (eds.), *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Buenos Aires: Eudeba, 2014, edición digital

- Elster, J., “El mercado y el foro” en *Cuaderno Gris* nº9 (2007): 103-126
- Fraser, N., “El capital y los cuidados” en *New Left Review* nº100 (2017): 111-133
- Gargarella, R., *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona: Paidós, 1999
- Graeber, D., *En deuda*, Barcelona: Ariel, 2014
- González-Ricoy, I., “The republican case for workplace democracy” en *Social Theory and Practice*, Vol. 40, No. 2 (2014): 232-254
- Harvey, D., *Diecisiete contradicciones y el final del capitalismo*, Madrid: Traficantes de sueños, 2014
- Hausman, D., y McPherson, M.S., *El análisis económico y la filosofía moral*, México, D.F.: Fondo de cultura económica, 2007
- Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad*, Valencia: Fundación Ignacio Villalonga, 1961
- Kant, I., *En torno al tópico: «eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica»*, Madrid: Gredos, 2010
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid: Gredos, 2013
- Lovett, F., *A general theory of domination and justice*, Oxford: Oxford university press, 2013
- Mack, E., y Gaus, G., “Classical liberalism and libertarianism: the liberty tradition” en Gaus, G. y Kukathas, C., *Handbook of political theory*, London: Sage publications, 2004
- Marx, K., *Crítica del programa de Gotha*, Madrid: Gredos, 2012
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, México D.F.: FCE, 1988
- Ovejero, F., “Capitalismo y republicanismo: un panorama” en *Revista internacional de filosofía política* nº23 (2004): 113-137
- *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo y republicanismo*, Madrid: Katz Editores, 2008
- Pettit, P., *Republicanismo*, Barcelona: Paidós, 1999
- “Freedom in the market” en *Politics, philosophy and economics* vol.5.2. (2006): 131-149
- Polanyi, K., *La gran transformación*, México D.F.: FCE, 2003
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México D.F.: FCE, 1995
- Rendueles, C., *Sociofobia*, Madrid: Capitán Swing, 2013
- Rousseau, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre hombres*, Madrid: Gredos, 2011
- *Discurso sobre la economía política*, Madrid: Tecnos: 1985
- Sen, A., *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, 2014
- Skinner, Q., *La libertad antes del liberalismo*, México, D.F.: Taurus-CIDE, 2004
- “La libertad de las repúblicas ¿un tercer concepto de libertad?” en *Isegoria* nº33 (2005): 19-49
- Thompson, M., “Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of

freedom” en *Philosophy and Social Criticism* 39(3), (2003): 277–298

Tugendhat, E., *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa, 1997

--- “Liberalismo, libertad y la cuestión de los derechos humanos económicos” en *Ser, verdad y acción*, Barcelona: Gedisa, 1998

--- *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2008

Varoufakis, Y., “Against equality” en *Science & Society*, Vol. 66, No. 4, (2002/3): 448–472

Wood, E. M., *Democracy against capitalism*, Cambridge: Cambridge university press, 1995